

Quaderns de filosofia i ciència, 38, 2008, pp. 87-99

ÉTICA DE LAS CAPACIDADES E INTERPRETACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA*

Dr. Francesco Biondo

Università di Palermo

Dipartimento Studi su Politica, Diritto e Società

Abstract: Capability approach can be considered a liberal and concrete outlook to questions of distributive justice. In this paper, I try to offer a short critical assessment of Sen's approach, starting with his criticisms against utilitarianism and Rawlsian justice as fairness. Sen succeeds in offering us a concrete outlook to discrimination; yet, he does not clarify how to spot adaptive preferences and how liberal governments should cope with cases of persistent inequalities. In this respect Sen's theory is still incomplete. This incompleteness proves that the content of a political doctrine depends on the interpretation of its principles of distributive justice when difficult cases come to the fore.

Keywords: Utilitarianism, justice as fairness, capability ethics, multiculturalism, gender discrimination.

El nombre de Amartya Sen es hoy muy conocido entre los economistas y los filósofos. Entre sus numerosas contribuciones a la filosofía moral (citamos sus críticas a la doctrina de la acción racional, a la pobreza informativa del utilitarismo y del liberalismo de R. Nozick y su rechazo a algunas formas de comunitarismo)¹ destaca su teoría de la justicia “según las capacidades”. En este artículo presentaré esta teoría como un intento de elaborar una doctrina de la justicia distributiva liberal y concreta al mismo tiempo.

Es una doctrina de corte liberal, en cuanto considera que el fin de la distribución es la igualdad de oportunidades y no de resultados. Se trata entonces de una doctrina que rechaza el utilitarismo en cuanto niega que las utilidades, individuales y colectivas, sean lo único que el Estado tiene que valorar. Al mismo tiempo se trata de una teoría concreta de la justicia en cuanto presta una especial atención a las condiciones particulares que determinan las discriminaciones.

* Agradezco al prof. J. Ballesteros la oportunidad de presentar este trabajo en el marco del Programa Internacional de las Universidades de Palermo y Valencia, Derechos Humanos. Problemas actuales. Doy también las gracias a todos los participantes por sus preguntas y sus críticas. Este artículo es una versión más extensa, modificada y profundizada en sus conclusiones de un ensayo (“Eguaglianza di capacità, pluralismo morale e diritti fondamentali: la difficile strada per giustificare le politiche pubbliche”) publicado en *Nuovi studi politici*, XXXV, nn. 3-4, 2005. Un particular agradecimiento a Lucía Aparicio por haberme ayudado en la difícil tarea de escribir en castellano. Aunque de los errores soy yo el único responsable.

¹ Véase J. Conill Sancho, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004, cap. II. Para una introducción general al pensamiento de Sen me permito señalar a F. Biondo, *Benessere, giustizia, diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino, 2003.

Estas condiciones pueden ser de dos tipos:

- 1) diferenciaciones biológicas como las discapacidades de tipo físico;
- 2) diferenciaciones de tratamiento que todavía hoy padecen en la sociedad colectivos como las mujeres o minorías étnicas.

Por ejemplo, se puede considerar que un discapacitado dispone de una menor utilidad, entendida como la satisfacción de algunas preferencias o como la sensación de placer, o menos oportunidades que otros teniendo la misma cantidad de dinero. No es verdad, entonces, que todos disfrutamos de la misma manera de los recursos².

Lo mismo sucede con una mujer discriminada, a menudo no puede decidir libremente si trabajar o no, o como utilizar su renta, aunque no hay leyes que impongan a la mujer que no trabaje o que entregue su sueldo a su marido o a sus padres.

En ambos casos la gente que sufre esta situación de inferioridad a menudo no llega ni siquiera a denunciarla: simplemente se acostumbra a tener menos oportunidades que otros. Se acepta la condición de inferioridad como una situación natural, o como un destino necesario. Ser discapacitado significa tener menos oportunidades que otros, no importa que estas oportunidades se puedan realizar con una distribución diferente de los recursos. Ser una mujer implica dejar que la gran parte de tu sueldo sea administrado por tu padre o tu marido, tal y como manda la tradición.

En estos casos, afirma Sen, la solución no consiste en maximizar la utilidad social o aumentar la utilidad marginal de los pobres (como pretenden los utilitaristas) o distribuir más recursos aumentando por ejemplo el sueldo de las mujeres (como podría pretender un liberal como Rawls), sino en identificar y combatir la causas culturales que producen estas discriminaciones.

En pocas palabras, si queremos conseguir una justicia distributiva “concreta” es necesario entender los distintos tipos de discriminación y admitir que personas diferentes pueden obtener beneficios distintitos con el mismo recurso o con el mismo servicio.

Entonces ¿Cómo se puede formular una teoría “concreta” de la justicia distributiva?

En primer lugar es necesario identificar los límites de la teoría utilitarista y de la teoría de Rawls. Criticando el utilitarismo Sen niega que sea la utilidad social lo que el Estado debe tener en cuenta cuando distribuye los recursos o asegura servicios públicos. No se puede, pero, aceptar tampoco el enfoque de Rawls de la justicia distributiva en cuanto que no reconoce que la igualdad de oportunidades no se reduce a tener los mismos recursos.

¿ES REALMENTE LA UTILIDAD LO ÚNICO QUE NOS IMPORTA?

Tres son los problemas que presenta el utilitarismo, según Sen.

En primer lugar hay que señalar la naturaleza del consecuencialismo monista de la teoría utilitarista. Estamos ante una teoría monista en cuanto considera que la maximización de la utilidad colectiva es lo que se debe tener en cuenta, y es consecuencialista en

² Hay casos intermedios en los que los destinatarios rechazan o no valoran los recursos. Por ejemplo para un musulmán la carne de cerdo que se puede servir como comida en un comedor escolar o universitario. En este caso para los alumnos musulmanes la carne de cerdo no es un servicio y carece de valor. En este caso únicamente se podría hablar de discriminación si pensamos que los musulmanes no tienen elección, conforme a su religión, sólo tendrán como opción no comer la carne de cerdo y quedarse hambrientos.

cuanto que las acciones y las normas son evaluadas teniendo en cuenta las utilidades que producen³.

Estos en principio parecen criterios razonables. Pero si se analizan más detenidamente pueden surgir algunos problemas.

En primer lugar puede que no sea aceptable buscar la máxima utilidad sin tener en cuenta las exigencias que impone la igualdad. Pondré un ejemplo.

Partimos de la premisa que en un grupo hay dos clases de personas. En la primera clase, la más grande, hay gente que ama el riesgo, y en la segunda están los que no lo aman. Un utilitarista puede aceptar un décimo de lotería con el que puede arruinarse si no gana y acabar así siendo esclavo, aunque sea del banco⁴. Pensemos sino en la gestión de los fondos de pensiones. A menudo el Estado tiene la obligación de asegurar una jubilación con un interés menor pero seguro. Esta obligación no sería aceptable por un utilitarista en el caso de que hubiera una mayoría de gente que prefiriera obtener una renta mayor aunque con riesgos mayores. En este caso, la pretensión del utilitarista sería que el Estado no impusiera ninguna limitación a las ofertas de los bancos o aseguradoras de fondos con alto nivel de riesgo. En tal caso no le importaría ya al utilitarista que la gestión de la cotización a la Seguridad Social fuera tan insegura.

Es posible entonces que la mayoría de la gente elija una distribución que produzca una suma de utilidad mayor aunque si conlleva el riesgo que una parte de la gente pueda llegar al punto de acabar siendo totalmente pobre, tan pobre incluso de llegar al extremo de ser vendido como esclavo. Y la pregunta que yo formulo es, ¿se puede vender uno como esclavo?. En el enfoque utilitarista sí, si esto puede aumentar la utilidad. Se pueden aceptar todas las desigualdades si producen la suma de la utilidad máxima. Pero este planteamiento no tiene en cuenta que no pueden ser aceptadas todas las desigualdades aunque maximicen la utilidad social. Una sociedad que tiene esclavos es injusta, aunque si los esclavos son el resultado de una especie de juego a la lotería en la que todos tienen las mismas probabilidades de serlo⁵. Esto es lo mismo que Rawls critica del utilitarismo: que no distingue entre una distribución eficiente y una justa que tiene en cuenta elementos que no son morales, en cuanto que dependen de algunas preferencias personales, como la actitud personal frente al riesgo⁶.

En segundo lugar, el utilitarismo asume que las preferencias las elaboran los individuos racionales, aunque si son amantes del riesgo. Pero esto, ¿es realmente así?. Según Sen no, sólo en algunos casos.

Muchas mujeres, o muchos trabajadores por ejemplo no tienen en cuenta lo que puede ser bueno para ellos, porque están acostumbrados a desear sólo lo que pueden lograr.

³ Las críticas de Sen al utilitarismo ocupan gran parte de su pensamiento, desde sus inicios hasta la actualidad. Una buena introducción a este tema, con algunas replicas de filósofos utilitaristas, se encuentra en A.K. Sen - B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

⁴ El ejemplo que nos propone Sen es el siguiente. Imaginemos que tenemos la oportunidad de entrar en una sociedad con 99 personas libres y una esclava. Todos tenemos las mismas probabilidades de acabar siendo esclavos, y todos aceptamos formar parte de esta sociedad. Aunque todos tenemos la misma probabilidad de ser esclavo, esto no hace que una sociedad en la que impere el principio de igualdad "morally acceptable". A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam, 1979 II ed., I ed. 1970, p. 143.

⁵ A. K. Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures*, in "Journal of Philosophy", vol. 82, 1985, p. 194.

⁶ J Rawls, *A Theory of Justice, revised edition*, (1971) Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 149 y 284.

Este es el caso de lo que se denomina preferencia adaptativa. Es el caso de la fábula de Esopo: el zorro y la uva: el zorro quería la uva, pero después de muchos intentos comprende que no la puede coger. Al final, el zorro se autoconvence de que no la quería de verdad porque la uva no estaba madura. Sen, y otro filósofo Jon Elster⁷, con este ejemplo quieren poner de manifiesto que las normas sociales y las condiciones de poder determinan nuestro orden de preferencias. En este sentido, hay desigualdades que el utilitarismo no puede tener en cuenta, porque se maximiza la utilidad, aunque las discriminaciones se mantengan. El bienestar individual no coincide con la satisfacción de las preferencias individuales⁸.

En tercer lugar, el utilitarismo no tiene en cuenta las libertades individuales. Si la mayoría rechaza lo que la minoría lee, no cabe duda que lo que la minoría lee debe prohibirse. Es el caso de la imposibilidad del liberal paretiano no se puede ser utilitarista y reconocer libertades individuales⁹. Lo que es importante para el utilitarismo es la suma de utilidades individuales, no importa cuales sean los ámbitos de estas preferencias. Si a la mayoría le importa lo que hacemos en nuestros hogares, y si estas personas experimentan un gran sufrimiento al pensar que estamos leyendo algo que nos hace daño (“¡Qué porquería lee esta persona! ¡Va a terminar trastornado!”), por ejemplo la novela “Los amantes de lady Chatterly”, entonces no tendremos derecho a leer esta novela¹⁰. Para el utilitarismo existen derechos, como la intimidad, sólo si la mayoría lo aprueba. No hay límites a la extensión de lo que el Estado puede regular si esto es lo que la mayoría quiere, si la mayoría tiene “preferencias de metomentodo” (*nosy preferences*). Los utilitaristas también reconocen que es relevante que haya límites a la acción del Estado y que no es justo pretender que la mayoría elija lo que debemos hacer en algunos ámbitos de nuestra vida¹¹. Pero esto significa que la utilidad no es lo único que tenemos en cuenta cuando valoramos la acción de las instituciones públicas¹². Entonces no se pueden reducir las argumentaciones sobre la justicia a técnicas de maximización de la utilidad. Puede ser que la utilidad máxima no coincida con la garantía de ningún derecho individual ni asegure una mínima igualdad. Si valoramos los derechos y la igualdad aunque se produzca una menor utilidad, esto significa que con la noción de utilidad no se agota todo nuestro vocabulario moral¹³.

⁷ J. Elster, *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

⁸ A.K. Sen, *Gender Inequalities and Theories of Justice*, in M. Nussbaum - J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 262-263. Véase también, T.M. Scanlon, *Preference and Urgency*, in “Journal of Philosophy”, vol. 72, 1975, pp. 657-659; M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁹ A.K. Sen, *The impossibility of a paretian liberal*, in “Journal of Political Economy” vol. 78, 1970, después en Sen A.K., *Choice, welfare and Measurement*, Basil Blackwell, Oxford, 1982; idem, *Utilitarianism and Welfarism*, in “Journal of Philosophy”, vol. 76, 1979. Sobre el debate entorno a la imposibilidad del liberal paretiano me permito enviar a Biondo, cit. pp. 28-40.

¹⁰ Se puede llegar a otro resultado siguiendo un principio utilitarista: que es mejor dejar que esta novela la lean los que la odian que dejar que la lean los que la aman, ya que la mayoría prefiere que sean ellos los que lean el libro y que por lo tanto no se puedan ver influidos por estos temas desagradables.

¹¹ Véase por ejemplo R. Hare, *Ethical Theory and Utilitarianism*, in Sen- Williams, cit.

¹² Se puede decir que esta crítica al utilitarismo es la base de la teoría de R. Dworkin de los “derechos como caballo ganador” (*rights as trumps*), como elementos moralmente superiores a consideraciones de utilidad social. R. Dworkin, *Rights as Trumps*, in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

¹³ A. K. Sen, *Equality of What?* In S. M. Mc Murrin (ed.) *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, and Cambridge University Press, Cambridge, 1980, después en A.K. Sen, *Choice, welfare and Measurement*, cit. p. 364. Véase también, W. Kymlicka, *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 46.

TENER RECURSOS SIN TENER OPORTUNIDADES

Estos límites de la teoría utilitarista han sido aclarados entre otros por J. Rawls. Su teoría tiene en cuenta las exigencias de igualdad y la protección de las libertades individuales.

Podemos decir que la teoría de los bienes fundamentales es un intento de elaborar una teoría moral pluralista. El Estado no tiene el deber de maximizar un sólo valor, la utilidad, entendida como sensación de placer o como satisfacción de una preferencia. Una teoría de la justicia debe tener en cuenta cinco valores, cinco bienes que, según Rawls, cualquier persona quiere con independencia de cual sea su idea de una vida feliz. Estos son: las libertades fundamentales, las oportunidades, la renta, la riqueza y las bases sociales que establecen el respeto por uno mismo¹⁴. Estos valores están puestos en una escala de prioridad: primero las libertades después la igualdad de oportunidades y al final la distribución de la riqueza que ofrece más a los que están peor (*maximin*). Solo así los derechos individuales, como por ejemplo los derechos civiles, pueden ser respetados. Únicamente están justificadas las distribuciones que aceptan la prioridad de las libertades sobre las exigencias de igualdad de resultados. Sino, acabamos por considerar a la sociedad como una maquina que debe ser ajustada para conseguir un resultado, tal y como lo entienden los utilitaristas. La justicia, pero, no es una virtud de capacidad de dirección, no estamos, según Rawls, administrando una empresa, sino que estamos intentando producir un esquema de cooperación que tiene en cuenta un principio moral: que las personas son entidades separadas, que tienen una dignidad personal, que no son medios para conseguir un resultado aunque sea de gran valor¹⁵.

Sen acepta la teoría de Rawls como una importante y necesaria alternativa al utilitarismo. Rawls nos da una idea de la justicia más completa de la que nos ofrece el utilitarismo. La justicia distributiva no se realiza sólo cuando se alcanza la máxima utilidad, sino cuando tenemos iguales libertades y cuando los más pobres están mejor que con cualquier otra distribución.

Pero la teoría de Rawls no es para Sen, bastante concreta. Rawls no repara en que la misma cantidad de recursos puede ser trasformada en diferentes oportunidades según las dos condiciones que antes hemos señalado. En este sentido, Rawls sufre una especie de “fetichismo de los recursos”, en cuanto que confunde la igualdad de recursos con la igualdad de oportunidades, mientras que la primera es sólo un medio para realizar la segunda¹⁶.

Por el contrario, las personas discapacitadas con la misma cantidad de dinero tienen menos oportunidades que una persona normal¹⁷. En este sentido, las oportunidades no se aseguran sólo con recursos, sino con recursos y también con servicios para la persona que pueden ayudar al destinatario a elegir como vivir¹⁸. Lo importante, nos dice Sen, para ha-

¹⁴ Rawls, cit. p. 54.

¹⁵ Ibid, par. 5.

¹⁶ A.K. Sen, *Justice: Means vs. Freedom*, in “Philosophy and Public Affairs”, vol. 19, 1990. Sen denuncia el error de reducir conceptos como desarrollo y estándar de vida a la disponibilidad de recursos en otras obras de análisis económico. Véase entre otras, A.K. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North Holland, 1985; idem, *The Standard of Living*, in G. Hawthorn (ed.) *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; A.K. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

¹⁷ Sen, *Equality of What?*, cit. pp. 367-368. El mismo Rawls en *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 184-185 acepta las críticas de Sen admitiendo que las oportunidades no pueden ser reducidas a cuotas de bienes fundamentales.

¹⁸ Por una discusión general véase, S. Kelman, *A Case for In-Kind Transfers* in “Economics and Philosophy”, vol. 2, 1986.

cer que una persona discapacitada sea más libre y autónoma¹⁹, no es necesariamente darle una cantidad de dinero mayor, sino ofrecerle los servicios que necesita²⁰.

También las mujeres acostumbradas a estar discriminadas van a emplear su renta en el ámbito del núcleo familiar siguiendo patrones de poder: dando más a los miembros varones y gastando menos en los miembros de sexo femenino de la familia²¹. Estas mujeres, entonces, siguen este patrón cultural discriminatorio. Esta es una de las aportaciones de Sen a la *feminist economics*: hay discriminaciones de distribución incluso dentro de la propia familia, discriminaciones que son aceptadas por las propias mujeres²². En este sentido Sen, como las feministas, admite que “lo privado es una cuestión política”, nos es verdad que la familia sea una institución cooperativa, donde todos piensan en el bienestar de los demás, sino un lugar donde se pueden ocultar las discriminaciones masivas²³. Entonces, no debemos cometer el mismo error que Rawls y olvidar que no hay un sólo tipo de destinatario de los recursos cuando discutimos de principios de justicia en la “posición originaria”, es decir el varón cabeza de familia²⁴. Se debe considerar a las mujeres destinatarias de la distribución con particulares necesidades y particulares condiciones de transformación de los recursos en oportunidades.

LAS CAPACIDADES COMO LA META DE UNA CONCRETA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Como hemos visto, lo que una teoría de la justicia debe tener en cuenta no es la cantidad de recursos que el Estado invierte en los ciudadanos, sino las oportunidades que las inversiones producen en beneficio de los destinatarios. Las oportunidades se pueden considerar como la posibilidad de elegir entre las actividades o las situaciones que se pueden lograr con un recurso.

Es necesario conocer las “características” de los recursos: lo que con un recurso una persona puede realizar. Un recurso produce algunas actividades o situaciones de hecho, lo que Sen llama “funcionamiento” (*functioning*). Podemos comer un plato de arroz, o se lo podemos ofrecer a nuestro invitado, o lo podemos compartir con un desconocido que tiene hambre. La transformación de un recurso (un plato de arroz) en una situación de hecho o en una actividad puede ser diferente a causa de una multiplicidad de factores: el metabolismo, la constitución física, la edad, el género, la actividad laboral, el estado de

¹⁹ Sen no pretende lograr una igualdad de resultados, sino, de acuerdo con la interpretación que hace de la teoría de Aristóteles, una igualdad de proporciones según aquello que los destinatarios pueden obtener con un recurso teniendo la misma capacidad física. Véase A.K. Sen, *Inequality Re-examined*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 90-91.

²⁰ Existe un problema, entre otros, en este enfoque: ¿cómo se puede averiguar si una distribución ofrece más oportunidades que otra, sino teniendo en cuenta la proporción de dinero más que se asigna?. Se puede decir que al final para ser operativo el enfoque de Sen tiene que basarse en costes monetarios y algunos indicadores como la esperanza de vida. Esto significa que Sen nos ofrece un particular modo de evaluar las distribuciones, pero no es un modo alternativo sino complementario al de Rawls. Esto es evidente en el caso de la observación del fenómeno de la pobreza. Véase Biondo, cit. pp. 132-38.

²¹ Sen, *Gender Inequalities and Theories of Justice*, cit., p. 265.

²² A.K. Sen, *Gender and Cooperative Conflicts*, in Tinker L., *Persistent Inequalities*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 126-127.

²³ Véase también, M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 33.

²⁴ Rawls, *A theory of justice*, cit. p. 111. Este es uno de los puntos más criticados. Véase, S.M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989, cap. V.

salud, la oferta de recursos sanitarios, la consciencia sobre una correcta nutrición, o las condiciones climáticas²⁵.

Las capacidades son las oportunidades de realizar las actividades y las situaciones de hecho que son posibles teniendo unos recursos determinados. Se trata de la elección entre los funcionamientos²⁶. La meta de la política distributiva es hacer que el destinatario sea capaz de elegir entre estas actividades o situaciones de hecho; es decir ejercitar las “capacidades” (*capabilities*)²⁷. El Estado liberal, al contrario de un Estado utilitarista, no quiere mejorar la situación de los destinatarios aumentando su utilidad, sino que intenta que éstos sean capaces de realizar sus propios proyectos de vida, aunque no generen un bienestar colectivo mayor. La finalidad no es conseguir que la gente no tenga hambre, que todos se aprovechen del funcionamiento “no tener hambre”, sino hacer que sean capaces de elegir entre comer o no comer.

Hay dos puntos que hay que aclarar en este enfoque concreto de la justicia distributiva.

En primer lugar hay que señalar que claramente este planteamiento se sitúa lejos de algunas tradiciones del utilitarismo²⁸. No es relevante que una persona se pueda sentir satisfecha, que pueda esperar obtener un placer, sino que pueda utilizar un recurso o aprovecharse de un servicio. Estas condiciones de placer o la formación de un orden de deseos, como hemos visto, pueden estar condicionadas por preferencias adaptativas.

Al mismo tiempo, no se reducen las exigencias de justicia en la atribución de un recurso, sino nos interrogamos si los destinatarios son realmente capaces de transformar las características de los bienes en oportunidades. Si queremos mejorar las condiciones sanitarias de una comunidad no debemos limitarnos a aumentar la cantidad de fármacos distribuidos, sino que hay que incidir en la reducción de las enfermedades.

En ambos casos, las políticas sociales no se evalúan sobre la base de la satisfacción de las preferencias o la disponibilidad de un recurso. Hay indicadores objetivos, como la esperanza de vida, o el grado de alfabetización, que nos indican si ha aumentado la calidad de vida de los destinatarios. En un cierto sentido no se puede hablar de libertad si algunos no pueden aprovecharse de funcionamientos básicos específicos. Por ejemplo no se puede considerar que una persona es libre si no tiene acceso a una alimentación básica. Entonces, el Estado si quiere hacer “capaces” a los ciudadanos tiene que crear antes las condiciones para que todos puedan aprovechar un cierto funcionamiento²⁹. Esto no signi-

²⁵ Sen, *Commodities and capabilities*, cit. p. 26. Este no es, para Sen, un elenco completo de factores que determinan la transformación de un recurso en una oportunidad. Se pueden añadir otros factores, por ejemplo culturales. Como hemos visto un tipo de carne especial puede considerarse no como un recurso sino como algo desagradable.

²⁶ Sen, cit., pp. 10-14.

²⁷ Sen, *Gender inequalities and theories of justice*, cit. pp. 266-267, y idem, *Inequality Reexamined*, cit., p. 7.

²⁸ Por supuesto se trata de doctrinas utilitarista “subjetivistas”. Hay otras doctrinas utilitaristas, como por ejemplo la de J.S. Mill, que no considera la satisfacción de las preferencias o de los placeres individuales como un síntoma del aumento de la utilidad. El asunto es demasiado largo para poder afrontarlo aquí. Véase A.K. Sen, *Plural Utility*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, vol. 80, 1981; idem, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures*, in “Journal of Philosophy”, vol. 82, 1985; Biondo, cit. pp. 14-21.

²⁹ Se puede argumentar que la teoría de Sen padece de una especie de tensión entre funcionamientos y capacidades ya que no está claro cual es el elemento “primo” de su doctrina. Pienso que en este caso tenemos que averiguar lo que estamos buscando con el enfoque de Sen. Si estamos buscando algunos indicadores de fenómenos como la pobreza, debemos tener en cuenta que el elemento primo de su teoría, al menos de lo que podemos observar, son los funcionamientos, y no las

fica que se debe obligar a los ciudadanos a que aprovechen los funcionamientos. En este caso realizaríamos una especie de igualdad de funcionamientos y no de oportunidades.

¿QUÉ OPORTUNIDADES NO PODEMOS RECHAZAR?

Pero hay algunas cuestiones que plantean algunas dudas sobre la utilización del enfoque de Sen en las sociedades donde hay diferentes concepciones del bienestar individual y social. En particular me gustaría plantear lo que podría pasar en el caso de que surjan disconformidades entre los destinatarios sobre el valor de las capacidades que el Estado pretende conseguir. En estos casos, según Sen, debemos dejar la decisión a asambleas representativas que puedan, después de un debate público, construir un orden de funcionamientos y capacidades básicas. Las instituciones democráticas son un instrumento de desarrollo en cuanto que permiten a los destinatarios, o mejor a sus representantes, expresar lo que realmente quieren³⁰.

De todas formas, puede ser que el debate no logre obtener un orden completo de capacidades. A veces no se puede, por ejemplo, decidir que es mejor gastar dinero en aumentar la oferta educativa de tercer grado y menos en servicios sanitarios para mayores. Lo que podemos lograr es un acuerdo incompleto (*partial ordering*) que nos indica en qué medida podemos cambiar una capacidad por otra. Entonces no habría acuerdo con los que piden más de lo que cabe en este orden. En pocas palabras, el orden de capacidades es al final un compromiso puesto que no existe un acuerdo entre las culturas morales sobre el significado preciso de términos como igualdad, utilidad, bienestar³¹.

El carácter incompleto de la teoría de las capacidades es para Sen necesario. Su enfoque es limitado en el sentido que presenta un modo para evaluar las políticas sociales que puede ser aceptado por diferentes culturas morales, aunque no por todas, y que no pretende afirmar una particular concepción de la persona, como por ejemplo, según Sen, hace M. Nussbaum³².

oportunidades. Sen, *Inequality reexamined*, cit. p. 52. Si, por el contrario, estamos intentando determinar la finalidad que el Estado liberal quiere obtener con una distribución, entonces las capacidades son un concepto moral “primo” respecto al del funcionamiento.

³⁰ Sen, *Development as freedom*, cit. pp. 38-40. Véase también, idem, *Legal Rights and Moral Rights: Old Questions and New Problems*, in “Ratio Juris”, vol.9, n.2, 1996. Se puede decir que Sen, implícitamente, nos ofrece una idea de las capacidades y funcionamientos básicos al menos los que son necesarios para el desarrollo económico.

³¹ Sen, *Inequality reexamined*, cit. p.48. En una obra anterior Sen ha presentado el asunto de una forma diferente. Éste distingue entre orden incompleto abierto e incompleto cerrado. El primero acepta modificaciones del orden de preferencias de las capacidades y de los funcionamientos, por ejemplo cuando se obtienen nuevas informaciones relevantes; el segundo considera el orden como inmodificable. Sen, *Well-being, agency and freedom*, cit. pp. 179-180. No está claro, en muchas partes de su obra, si Sen considera estos órdenes incompletos cerrados o abiertos. Véase Biondo, cit. 143-148.

³² A.K. Sen, *Capability and Well-Being*, in M. Nussbaum - A.K. Sen (eds), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 47-49. Sobre el debate entre Sen y Nussbaum véase, J. Connill, cit. pp. 182-188, y D.A. Crocker, *Functioning and Capability: the Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in, “Political Theory”, vol. 20, n.4, 1992; idem, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, part 2*. in Nussbaum-Glover, cit. Se tiene que puntualizar que M. Nussbaum en sus obras más recientes adopta un enfoque «político-liberal» y no aristotélico. Sobre esta cuestión me permito señalar a F. Biondo, *Is Martha Nussbaum really political liberal?*, de próxima publicación en la revista “Archiv für Rechts und Sozialphilosophie”.

Podemos preguntarnos ¿Cuán incompleto puede ser el acuerdo sobre las capacidades y los funcionamientos básicos?

Partamos de la premisa que el Estado, conforme a su constitución, considera que tener salud es una capacidad fundamental. Puede ser que haya gente que no considere relevante esta capacidad y les guste por ejemplo fumar y beber mucho. En estos casos asegurar la capacidad significa gastar más dinero en la gente que pone en peligro su salud. ¿Qué podemos hacer para evitar que la gente con estos caros hábitos haga pagar sus preferencias a la gente que no los tiene? Podemos prohibir algunas actividades, pero está claro que estas prohibiciones pueden desembocar en un control muy estricto de la vida individual (por ejemplo en estos momentos en Inglaterra existe una polémica sobre la posibilidad de denegar la atención sanitaria a determinadas personas en función de su tipo de dieta). Por el contrario se puede hacer pagar mediante impuestos especiales a aquellos que quieren seguir disfrutando de estas peligrosas actividades. Por ejemplo, nos podemos imaginar cuanto debería costar el tabaco si tenemos en cuenta el coste que genera en daños hacia nuestra salud. Pero este, no es el caso más difícil. En primer lugar no hay tanta gente que piense que fumar es más importante que estar sano³³. En segundo lugar, se trata de un caso de debilidad de la voluntad que no parece estar determinada por la discriminación. Decidir fumar no es el resultado de una adaptación de nuestros deseos a una condición de minoría. No estamos entonces frente al resultado de una discriminación masiva que nos empuja a buscar protagonismo con el alcohol o el tabaco, al menos hoy, no si tenemos en cuenta los mensajes que nos transmiten los medios de comunicación y la publicidad.

Podemos pensar en otros casos en los que la elección entre las distintas oportunidades depende de culturas discriminatorias.

En nuestras sociedades valoramos la capacidad de elegir entre diferentes trabajos. Esta capacidad es un elemento de la autonomía personal. ¿Qué ocurre con aquellos que opinan que trabajar no es digno para una mujer? En estos casos podemos incentivar la incorporación de la mujer al trabajo. En un sistema no universal de seguridad social podemos pensar en una ley que da cobertura sanitaria sólo a quien trabaja y cotiza (se trata de una modificación del principio del *workfare*, a pesar de que este principio se ha desarrollado para desincentivar las formas de paro voluntario entre la población como forma de *free-riding*). Condicionar los servicios sociales a la voluntad de trabajar, en este caso no respondería solamente a exigencias de eficiencia del sistema de prestaciones sino sería también una medida para incentivar a que las mujeres se construyeran una autonomía económica y profesional. ¿Pero qué pasa con los que quieren vivir según una cultura que impone que la mujer no debe trabajar y debe ocuparse sólo de los asuntos domésticos? ¿Según una cultura que impone que las mujeres deben depender de los varones, primero del padre y después del matrimonio del marido?

En este caso puede surgir la sospecha de que las mujeres que aceptan estas normas tienen preferencias adaptativas. Estas preferencias no deben considerarse como relevantes, si queremos rectificar una injusticia. Si estamos convencidos de que si rechazamos algunos bienes, como la igualdad de oportunidades entre mujeres y varones, estamos en una situación de preferencias adaptativas, es decir que nos hemos acostumbrado a condiciones estructurales de pobreza, entonces el valor de algunas oportunidades no es objeto de pre-

³³ Este no es claramente un punto decisivo. Puede ser que haya gente que prefiera fumar, beber, o incluso tomar drogas y no quiera asistencia sanitaria. En este caso se podría hablar de una intervención paternalista por parte del Estado que necesitaría de una justificación particular. No afronto en este trabajo si el Estado liberal no puede aceptar ninguna medida paternalista.

ferencia ni depende de una cultura moral particular. Podemos decidir no trabajar, pero no podemos considerar que las mujeres no tienen derecho a trabajar.

Sen se encuentra entonces ante una postura difícil. Éste nos ofrece una teoría más exigente que la de Rawls: no es importante dar recursos, sino asegurar oportunidades. Pero, ¿cómo podemos asegurárselas sino las consideramos importantes?. Podemos pensar que estas preferencias, que no consideran importantes algunas oportunidades, no son racionales en cuanto que son el resultado de la ignorancia o de desigualdades permanentes. Por otra parte, ¿cómo podemos modificar las preferencias individuales que consideramos afectadas por la adaptación a desigualdades estructurales?.

La teoría de Sen cuando intenta ofrecer una fenomenología concreta de las raíces de la desigualdad se enfrenta a un dilema: sancionar algunas preferencias como adaptativas³⁴, o dejar que se mantengan algunas discriminaciones permanentes a través de acuerdos parciales entre culturas diferentes³⁵.

Entonces nos podemos preguntar: 1) si para ejercitar una elección autónoma es necesario un determinado orden de preferencias, 2) si es oportuno imponer este orden de preferencias en ámbitos de elección privados donde la decisión afecta sólo a la persona que elige no trabajar y depender del marido o del padre.

¿QUÉ PRETENDE EXACTAMENTE UN PRINCIPIO DE JUSTICIA?

En este punto, en mi opinión, se muestra como las teorías de la justicia no se limitan a ofrecer principios de justicia. Las teorías modifican estos principios según las políticas que justifican. Si consideramos que para realizar el principio de igualdad de oportunidades es necesario implementar un particular tipo de política (en este caso por ejemplo ofrecer servicios sociales a los que estén dispuestos a inscribirse en las listas del paro), entonces estamos ofreciendo una particular interpretación o determinación del catálogo de derechos fundamentales y del marco de su aplicación.

La noción de igualdad de oportunidades que justifica una política similar rechaza todas aquellas decisiones, falsamente autónomas, que están condicionadas por preferencias adaptativas. Si estamos bajo discriminaciones estructurales que afectan a nuestras preferencias no somos realmente libres. Entonces, no hay realmente un conflicto entre autonomía e igualdad de oportunidades. Sólo si se dan algunas condiciones, entre ellas el reconocimiento del derecho de todas las mujeres a trabajar, podemos hablar de preferencias autónomas y no adaptativas. Si las mujeres no pretenden que se den estas condiciones, entonces ellas están sujetas a un patrón discriminatorio.

Pero, no está claro qué tiene que hacer el Estado cuando se encuentra con preferencias adaptativas: ¿aceptamos discriminaciones estructurales o intentamos acabar con ellas aunque si esto puede implicar la imposición de algunas elecciones? En este caso podríamos decidir no hacer nada, dejando que la gente mantenga sus preferencias adaptativas. Si al-

³⁴ Sen descarta la idea de que su enfoque imponga medidas coercitivas en casos de aceptación de discriminaciones. Su teoría se limita a formular un modo de evaluar las políticas, pero no pretende que los derechos deban ser impuestos por la fuerza. A.K. Sen, *Elements for a theory of human rights*, in "Philosophy and Public affairs", vol. 32, n.4, 2004, p. 345.

³⁵ J. Roemer muestra como los "acuerdos incompletos" pueden estar afectados por preferencias adaptativas. J. Roemer, *Books Review to Inequality Reexamined*, in "Philosophical Review", vol. 103, n. 3, 1994, p. 554.

gunos no utilizan los recursos o los servicios no es un problema de justicia, como parece decirnos Rawls. En este caso el valor de la autonomía personal sería superior al de la igualdad de oportunidades. El precio que se paga es considerar al destinatario de la distribución ya libre, ya autónomo, por lo menos en un sentido abstracto.

Pero esta no parece ser la opinión de Sen. Él nos muestra todos los condicionamientos que nos empujan a aceptar situaciones de desigualdad. Como K. Marx, Sen nos hace sospechosos de nuestras decisiones sobre lo que es realmente bueno para nosotros³⁶. Reconocer el carácter adaptativo (o social) de la formación de nuestras ideas sobre el bienestar individual es, sin duda, una parte de un enfoque concreto de las discriminaciones³⁷.

En este sentido se presenta un nuevo enfoque en el conflicto entre autonomía y igualdad. ¿Cómo podemos averiguar si somos libres si ni siquiera la oportunidad de conseguir lo que queremos es un signo de autonomía efectiva?

Sen no parece darnos una respuesta contundente al conflicto entre autonomía e igualdad. ¿Cuáles son las condiciones imprescindibles para poder ejercitar una elección libre? ¿Qué tiene que hacer el Estado para reducir la fuerza de las preferencias adaptativas?

Este carácter incompleto no es necesariamente un defecto de su teoría. Al contrario en mi opinión es, en algunas circunstancias, un mérito³⁸.

En primer lugar, Sen nos muestra como no podemos pensar que estamos de acuerdo cuando debatimos cuestiones como las condiciones de autonomía personal y cómo las podemos conseguir. Nuestras concepciones de la justicia y del bienestar están influidas por nuestras culturas y nuestras ideas sobre nuestro ideal de felicidad³⁹. Muchas veces no sabemos ni siquiera ordenar por completo todas las alternativas a las que nos enfrentamos (¿pasar más tiempo con la familia o trabajar más y tener la oportunidad de ganar más?). En este sentido Sen nos ayuda a no considerar el inevitable carácter incompleto de nuestro orden de valores como una forma de falta de racionalidad. Aunque no podemos saber (o no estamos convencidos de) lo que es mejor, porque hay un conflicto entre valores o porque no queremos decidir sobre el bienestar de otros, podemos elegir una alternativa que no es peor que otras⁴⁰.

Además, cuando hablamos de oportunidad debemos tener en cuenta no sólo los resultados sino también los procesos. La libertad de una persona no se reduce al hecho de que obtiene lo que quiere, o lo que tiene razones para querer (lo que Sen llama *opportunity aspect*), sino a que obtiene eso que la persona ha elegido y no lo que le han impuesto (*process*

³⁶ Véase Conill, cit., pp. 196-197.

³⁷ Hay que señalar que el propio Sen no parece convencido que propuestas como la “renta básica” de P. Van Parijs puedan tener en cuenta todas las condiciones de desventaja. El enfoque de Van Parijs no tiene en cuenta el carácter social de la formación de las preferencias y la percepción individual de la desventaja. Véase A.K. Sen, *Welfare, Freedom and Social Choice: A Reply*, in “Recherches Economiques de Louvain”, vol. 56, 1990, p. 462 n.10. Para profundizar en la comparación entre la teoría de Sen y la teoría de Van Parijs véase Biondo, *Conception of the Person and Currency of Distributive Justice in Van Parijs and Sen*, in A. Soeteman (ed.) *Pluralism and Law. Proceedings of the 20th IVR World Congress*, Amsterdam 2001, Franz Steiner Verlag, Berlin 2003, pp. 113-122; Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani...*, cit. pp. 206-211.

³⁸ Está claro, por ejemplo, que su teoría debe presentar una lista de funcionamientos y oportunidades básicas cuando se trata de averiguar si una política social alcanza algunos resultados.

³⁹ Esto no significa que nosotros no podamos elegir entre los valores y las culturas morales. En este sentido, Sen ha querido marcar una profunda diferencia entre él y los comunitaristas. Véase A.K. Sen, *Reason before Identity*, Oxford University Press, Oxford, 1999; idem, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Company, New York- London, 2006, cap. I.

⁴⁰ A.K. Sen, *Rationality and Freedom*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 2002, cap. 4, y pp. 670-671.

aspect), aunque lo que le han impuesto coincida con lo que había elegido⁴¹. En este sentido, si se quiere que las personas sean autónomas no es relevante sólo que hayan algunas oportunidades, sino que estas oportunidades sean elegidas por los mismos destinatarios.

Muchas veces los dos aspectos de la libertad, el proceso y el resultado, pueden ser distintos, como en el caso de las preferencias adaptativas. Por ejemplo, si consideramos lo que las mujeres deberían reclamar, pero opinamos que deben ser ellas mismas a quererlo y no otras personas.

En este caso podemos considerar una medida política como justa aunque no sea la mejor. Por ejemplo se podría incentivar el trabajo de las mujeres inmigrantes mediante la creación de empresas formadas por mujeres a través de la utilización adecuada de incentivos financieros. Entonces esto facilitaría que se produjera una toma de conciencia por parte de las propias mujeres que podrían ver como no se les impone una idea de bienestar o de justicia, sino que se les ofrece una oportunidad para mejorar su situación, una oportunidad que las mujeres pueden considerar importante. Es vital, entonces, que las oportunidades sean, si es posible⁴², presentadas como coherentes con la idea del bienestar y de la justicia interna de la cultura discriminatoria. Se trata de un proceso de diálogo moral interno las convicciones del grupo de los destinatarios⁴³.

En este caso, cuando nos enfrentamos a casos de preferencias adaptativas podemos mejorar las condiciones de ejercicio de la autonomía manteniendo el respeto de algunos ámbitos privados, sin ejercitar la coacción, aunque sabemos que algunas condiciones de discriminación se mantendrán. Esta medida no es la mejor, porque no elimina el riesgo de que las mujeres rechacen las oportunidades que se les han ofrecido. Pero sí es mejor que otras (como condicionar la asistencia sanitaria a la inscripción en el paro), porque no deja atrás a las mujeres abocándolas a un destino de marginación. Puede que sea un compromiso, pero hay muchas razones para considerarlo eficaz si lo que buscamos es la integración de las mujeres discriminadas.

INTERPRETAR LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA: UNA LABOR INEVITABLE

El enfoque de la justicia según las capacidades nos muestra como tenemos concepciones diferentes de la autonomía y de la justicia, así como también existen diversas ideas sobre la separación entre el ámbito público y el privado.

El hecho del pluralismo, como lo llama Rawls, la presencia de diferentes concepciones de la buena vida, no concierne sólo al conflicto entre visiones del bienestar social, sino a diferentes interpretaciones de los principios de justicia (por ejemplo la igualdad de oportunidades), o la determinación de las condiciones para el ejercicio de la autonomía. Esto explica porque las diversas políticas que intentan realizar estos principios ofrecen diversas interpretaciones de los mismos principios.

Entonces estamos “condenados” a interpretar, en el doble sentido de concretar un significado y aplicar una norma, los principios de justicia distributiva teniendo en cuenta los

⁴¹ Ibid, pp. 10-11, 601-602 y 617-618.

⁴² Está claro por ejemplo que las culturas que admiten un poder coercitivo por parte del varón sobre la mujer no pueden ser admitidas en nuestros países donde los principios de libertad personal y de integridad personal son universales.

⁴³ M. Nussbaum-A.K. Sen, *Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions*, in M. Krausz (ed.), *Relativism, Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1988. Véase también Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani...*, cit. pp. 163-168.

problemas de implementación de las políticas. Estas cuestiones, como la influencia de las preferencias adaptativas en las discriminaciones estructurales, demuestran como no hay sólo una teoría de la igualdad de oportunidades, sino muchas. Entre ellas podemos elegir la que nos parece mejor para resolver los casos difíciles. Entonces, no podemos simplemente seguir una estrategia de separación entre doctrinas comprensivas “razonables” y doctrinas “no razonables”, como podría sostener Rawls, porque no se resolvería el problema (siempre que esté claro lo que significa ser “razonable”⁴⁴). Se afirmaría entonces que quien piensa que no tiene derecho a trabajar no forma parte de la comunidad política, porque no reconoce la prioridad de la libertad individual y no se considera un ciudadano libre e igual⁴⁵. Se produciría una especie de “extranjero moral”, una persona que se sitúa fuera de nuestro orden de valores —admitiendo que tenemos un orden coherente, cosa de la que personalmente dudo— y que acepta voluntariamente las discriminaciones. En este caso se acabará produciendo un dilema. O dejamos que todo se mantenga igual, entonces la exclusión de estas mujeres aumentaría a causa del estigma por parte del resto de la sociedad. O se debería recurrir a medidas (como la reducción de la asistencia sanitaria), que aumentan esta marginación⁴⁶. Entonces, es necesario admitir que debemos comparar las diferentes interpretaciones de los principios de justicia con otras interpretaciones a partir de los costes, no sólo monetarios sino también sociales en términos de marginación y exclusión, de las políticas que pueden realizar los valores que tenemos en cuenta. Puede ser que no esté claro lo que es mejor o que no esté claro como alcanzarlo, pero sí sabemos lo que es peor.

⁴⁴ B. Celano muestra como el concepto de doctrina razonable en Rawls depende del concepto de equidad, que a su vez depende del concepto de racionabilidad (*reasonableness*) creando entonces un círculo vicioso. Véase, B. Celano, *Ragione pubblica e ideologia*, in F. Viola - I. Trujillo (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 372-373.

⁴⁵ Véase Rawls, *Political liberalism*, cit., p.185.

⁴⁶ Creo que esto es un riesgo que debemos tener en cuenta cuando se debaten prácticas como la de la infibulación. Esta práctica —que personalmente rechazo— está muy extendida en algunos grupos de inmigrantes en nuestras sociedades. Para reducir el daño un médico ha propuesto, en Florencia, que los hospitales públicos ofrezcan a las mujeres que lo requieran una forma de infibulación “simbólica” con una pequeña incisión en el clítoris de tal forma que así se mantenga el ritual de iniciación y se eviten los daños a la persona. Esta solución no es claramente la mejor, porque mantiene una práctica discriminatoria, pero es mejor que dejar que las mujeres sigan buscando consultorios ilegales, o, peor, volviendo a sus hogares para llevar a cabo este ritual a menudo en precarias condiciones sanitarias. Sobre las prácticas de mutilaciones genitales véase, entre muchos otros, L. Scillitani, *Mutilazioni e culture: aspetti antropologici*, in F. Compagnoni, F. D’Agostino (eds.), *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche. Bioetica, diritti umani e multietnicità*, ed. San Paolo, Milano, 2003.